العقل والنص بين الإفراط والتفريط

محمد ناصر

توطئة

رغم كثرة الخلاف داخل الأديان والمذاهب في مجالات شتَّى من شؤون الدِّين اعتقاداً وعملاً، إلا أنَّ الخِلاف حول دور العقل وقيمة مدركاته، ما فتِئ يكون الأوسع انتشاراً بين الملل على اختلافها، والأشدُّ تأثيراً على الخريطة الاعتقادية والسلوكية داخل الدين أو المذهب. إذ إن الموقف من حدود العقل، ومدى يقينية نتائجه، يسري إلى الموقف من غاية الله من الدين وغاية الإنسان من التَّدين، ويؤثِّر على تحديد المبادئ التي تُبنى عليها عقائد الدين، وعلى المبادئ التي يُستند إليها في فهم نصِّه وتعاليمه. ولذلك كان الموقف من العقل: حجِّيةً وحدوداً، من شأنه أن يحدِّد إن كان ما نتديَّن به هو حقاً دين الله أم ديناً من صنعنا نحن البشر: ينتسب إلى الله زوراً وبهتاناً.

ولأجل ذلك كان النِّزاع بين المنادين بأصالة العقل، المحكِّمين لمدركاته مطلقاً في فهم النص من جهة، والمتمسِّكين بأصالة النص، الرافضين لإطلاق تحكيم مدركات العقل في فهمه من جهة أخرى، يأخذ طابعاً حاداً انفعالياً، انعكس على السلوك الاجتماعيِّ والسياسيِّ بينهم.

ولطالما استدلَّ القائلون بأصالة النص على مدَّعاهم: بعجز العقل،



ومحدوديَّته عن الإفتاء في قضايا الدين، وبعدم عصمة أحكامه حتى فيما يدخل تحت حدود إدراكه؛ وذلك لأنَّه مع التسليم جدلاً أو حقيقةً بوجود قانون عقليٍّ يعصم الذهن عن الخطأ، فإن تطبيق هذا القانون من قبل الإنسان ممنوٌّ بالخطأ والاشتباه. وقد اعتاد هؤلاء الاستشهاد على ذلك بالخلاف الواقع بين القائلين بأصالة العقل، بل اتخذوا خلافهم دليلاً على خَواء دعوى عِصمة أحكامه.

وفي المقابل، ما فتِئ القائلون بأصالة العقل يُردِّدون القول بوجود قانون عاصم عن الخطأ، وبحاكميَّة مبادئه مطلقاً على كل حكم واستدلال، ولزوم خضوع أدوات المعرفة الأخرى من حسٍّ وتجربة، ونصٍّ ديني وكشف باطني، لها؛ فلا يُقبل ما ينافيها، ولا يُؤخذ بنتائجها فيما للعقل فيه فتوى. كما دِئبوا على ترديد القول بعدم إفادة النص لليقين، بل بنُدرة النصوص اليقينيَّة الصُّدور فيه، دافعين للنَّقض عليهم بكثرة الخِلاف، بالإشارة إلى ابتلاء القائلين بأصالة النص به بنحوٍ أكبر وأوسع.

هذا، وعلى حد سواء، راح كل فريق يستنجد بالنصوص لدعم اختياره في مقام الجدل، والاحتجاج على خصمه، فترى هذا المتسمِّي بالعقلانيَّة يحشِدُ النصوص المادحة للعقل، والممجِّدة به، بينما يحشِد أولئك المتسمُّون بأهل الولاء والتَّعبُّد، ما يفيد عكس ذلك، مما استدعى أن يقوم كلَّ فريق بتأويل النصوص بما يوافق مُراده. وهكذا استمر الصراع على حاله قروناً متمادية، لم يختلف حاله في اليهودية، والمسحية، عنه في الإسلام، ولا زال.

ثم إن الصِّراع نفسه مع الخصم نفسه، أعني العقل، قد نشب بحدَّة وقسوة مع من يُسمَّون بالمتصوِّفة وأهل الكشف والعرفان، في نزاعهم المعروف والمشهور، ولكن عندما تم خلط التصوُّف والكشف بالعقل، وجُعلا معاً تحت مسمَّى الحكمة المتعالية، اكتسب العقل في نظر أهل التعبد، وِزراً أكبر وأعظم

مما حمَّلوه إياه سابقاً، وصاروا ينظرون إليه بريبة آكد.

ولكنَّ مهاجمة العقل، ورفض عموم حاكميَّته لم يقتصر على أتباع النص، أو الكشف من المؤمنين بدين معيَّن أو بالله فقط، بل كان له نصيب من العَداء من قِبَل أتباع الحس والتجربة، القائلين بأصالتهما، حيث رفضوا هم أيضا عموم حاكمية العقل حتى في مبادئه الأولى، وكما قال أولئك حذوا بحذو.

وبالجملة، قام كلٌّ من أتباع النص، والكشف، والتجربة، برفض إطلاق حاكميَّة مبادئ العقل وإطلاق عِصمة قانونه، وقالوا بإمكان أو فعليَّة خرق تلك المبادئ في مواطن وأطوار خارجة عن حدود العقل، ويقصر عن دركها، فلا قانون امتناع التناقض مطلق الصدق، ولا قانون العلية، ولا أي مبدأ آخر، ولا قانون التفكير المتفرع عليها. بل إن صدق كل ذلك: محدود عند أولهم بما لم يخالف النص الصريح دون غيره، وعند ثانيهم بعالم الإمكان دون غيره، وعند ثالثهم بعالم الطبيعة ما فوق الذري دون التحت ذري. وحجة الأول أصالة نصه، وحجة الثاني أصالة كشفه، وحجة الثالث أصالة تجربته.

ومن جهة أخرى، كان القائلون بأصالة العقل يقبلون في الجملة: بالنص والكشف والتجربة كأدوات معرفة، ولكنهم أيضا، جعلوا اعتبار أحكامها في طول انسجامها مع منشأ حجيتها؛ فإذا كانت حجيتها وواقعية دليليتها مستمدة من العقل فلا معنى لفرض أي منها حجة حينما ينتج حكما مخالفا للعقل، بل ليس المنتج لذلك نصاً إلهياً ولا كشفاً ربانياً ولا تجربة، وإنما تشابه ظاهري مضلل. ولذلك كان ما يدركه العقل مستقلا، من مبادئ ونتائج طبقا لقانونه المعصوم، يبقى مقدَّما وحاكما على كل ما يفاد بالنص والكشف والتجربة، بل هاديا في تمييز الحقيقي منها عن الزائف.



وهكذا، تبدو المسألة عند كل فريق محسومة لصالحه، مبتوتاً فيها بلا هوادة، وتبدو عند الواقفين في ساح الفحص والبَحث، عويصة عصية على الحل؛ تتجاذبهم حجج كل فريق، دون قدرة على الحسم.

لن أتطرق في هذه العُجالة لبحث سبيل الحسم الشامل لهذا النِّزاع بجميع نقاطه، فهذا أمر قد فرغتُ عن تأسيس أسسه في مواطن أخرى، وعسى أن يتلوها تفصيل ما استعصى في مناسبات أخر، وإنما سأختار هنا الكلام عن كيفية حل النِّزاع القائم بين أصالة النص وأصالة العقل. وسوف أبيِّن خلال ذلك الخلط القائم بين أسباب الخطأ التي يتكفَّل برفعها قانون التفكير، وأسباب الخطأ التي تَعرض الفعل الاختياري في مقام التطبيق، ثم بيان الحل المناسب لذلك مع التعرض إلى شبهات خمس وهي: شبهة مانعية إمكان الخطأ في التطبيق لحصول اليقين. وشبهة التعدي من حكم طبيعة التفكير بكونه قابلا للخطأ إلى إثباته للفرد. وشبهة الانتقال من وجود الإخبارات الاعتقادية إلى القول بعدم قبح التعبد الاعتقادي بها. وشبهة الانتقال من قصور كثير من الناس عن تحصيل موجب الاعتقاد بنظر العقل إلى لزوم جعل موضوع الاعتقاد أعم من الثابت بنظر العقل. وشبهة الانتقال من سيرة العقلاء على الاكتفاء بالأخذ من ذوي الخبرة فيما لا يعلمون مما تتعلق به أمور حياتهم، إلى صحة الأخذ من أهل الخبرة فيما يتعلق بالاعتقاد، وعدم الحاجة بل عدم إمكان تعليق الاعتقاد على تحصيل الدليل التام. أما الآن، فأشرع ببيان أصل المسألة.

أصالة العقل أم أصالة النص

إن شهرة النِّزاع بين أصالة العقل في أحكامه وأصالة النص بظاهر مفاده جعلت منه موضوعا مستهلكاً يكاد يعتقد المرء أن كل ما قيل في هذا الباب لم يترك مجالا لأحد بأن يضيف شيئا، وأن المسألة لا تحتمل كلاما زائداً، وإلا كان تكرارا

للمكرر، وهي مع ذلك تبقى بلا حل رافع للنِّزاع. إلا أني وجدتُ أو على الأقل هذا ما آمله، أن هناك ما يمكن أن يضاف ويكون مفتاحاً لرفع جلسة الخصام بكشف ما يتوسط بين إفراط هذا وتفريط ذاك. ليكون بعد ذلك مقصداً للصادقين الجادين، لا المجادلين الذين اعتادوا أن يقتاتوا على موائد النِّزاع والعراك.

ولكن بما أن مقام الخطاب يفرض الابتعاد عن التفصيل والاستقصاء، فإن كلامي سيتَّشح بالاختصار مراعاةً لواقع الحال، وسأركِّز على المفاصل الأساسية فقط، ساعياً إلى ألا يُخلَّ ذلك ببرهانية الطرح، أو على الأقل هذا ما سأحاول القيام به.

بدايةً علينا أن نحدِّد المطلوب، وهو، هل كل حكم للعقل مقدَّم على كلِّ نص شرعي أم لا؟ ومطلوبنا كأيِّ مطلوب، مردَّدٌ بين النقيضين، ومع صدق أحدهما يكذب الآخر بالضرورة.

ثم إن في مطلوبنا موضوعاً، وهو (حكم العقل)، ومحمولاً وهو (مقدم على كل نص شرعي)، وهذا المحمول مركب من معنى نسبيّ وهو التقدم، وأحد أطرافه وهو النص الشرعي، أما الطرف الآخر فهو موضوع المطلوب. والمراد من التقدم هو التقدم في الأخذ به للحكم على الواقع، الذي شأنه أن يُعتقد. والمراد من النص الشرعي هو القول الصادر عن جهة معصومة عن الخطأ والمتمثِّلة بالنبي أو الوصي صلوات الله عليهم أجمعين.

وبملاحظة ذلك يظهر أن مطلوبنا مركَّب في الحقيقة من مطلوبين وليس مطلوباً واحداً. أما المطلوب الأول فهو هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟ والثاني: هل كل نص شرعي مطابق المفاد للواقع أو لا؟ فإذا ما ثبتت المطابقة للواقع لكلٍّ منهما، امتنع كون المثبَت من خلال أحدهما مغايراً للمُثبَت بالآخر



طالما أن لكلٍّ منهما حكم على ذلك الموضوع. وإذا ما ثبتت فقط لكل أحدهما، كان هو موضوع الاعتقاد طالما أن موضوعه هو الواقعَ في ظرف انكشافه. فإذا لم تَصدق الكليَّة لأي منهما، صدق السلب الجزئي لمطابقة الواقع عن كليهما؛ وبذلك يصير عندنا مطلوبان آخران، وهما: هل بعض أحكام العقل مطابقة للواقع أو لا، وهل بعض النصوص الشرعية مطابقة للواقع أو لا؟ فإن صدق كلاهما، امتنع تنافي المثبَت في كل منهما في ذلك الجزء الذي يطابقان الواقع فيه. وإن كان المثبَت في كل منهما أمراً آخر كان كلٌّ منهما مصدراً للمعرفة في الجزء الذي اختص في مطابقته للواقع، وليس مصدراً للمعرفة فيما عداه. وأما مع كذب كلا الجزئيتين فيصير البحث لغواً، بل ممتنعاً.

المطلوب الأول: هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟

فلنعمد إلى مطلوبنا الأول وهو هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟ فههنا موضوع، وهو حكم العقل، ومحمول وهو المطابق للواقع، وبما أن الحمل أو سلبه ليس بيِّناً بنفسه، فلابدَّ من البحث عما يسوّغ الحمل أو سلب الحمل، وذلك بالعثور على الحد الأوسط الموجب لتشكيل القياس البرهاني على المطلوب، ومن هنا علينا أن نرجع إلى ما نعلمه عن كل من موضوع المطلوب ومحموله. ولابدَّ أن يكون ما نعلمه إما بيِّناً بنفسه صدقه، وإما مبيَّناً بتوسطه. فإذا لم يكن عندنا عن الموضوع والمحمول معلومات بينة الصدق أو مبينة، فإن الإجابة عن المطلوب تكون فاقدة لمسوّغها، وتمتنع معرفة الجواب ريثما تحصل عندنا، كما هو الشأن في أي مطلوب.

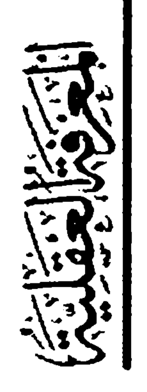
ومن هنا، فلابدَّ أن يكون عندنا علم بعلاقة الموضوع بالحد الأوسط، علماً بيِّناً أو مبيَّناً، وكذلك بعلاقته بالمحمول. فإذا ما كان عندنا هذا النحو من المعلومات، كان علينا أن نرى نحو العلاقة التي نعلمها بين الحد الأوسط وموضوع

المطلوب من جهة، وبين الحد الأوسط ومحمول المطلوب من جهة أخرى؛ فننظر، هل نحوُ العلاقتين يسوِّغان لنا العلم بالعلاقة بين موضوع المطلوب ومحموله، أو لا؟ وبالتالي لابدَّ أن يكون عندنا علم بأنحاء العلاقات الممكنة بين الحد الأوسط مع كل من طرفي المطلوب، وأي منها يسوغ العلم بالمطلوب؟

والنتيجة هي أنه إذا كانت علاقة الحد الأوسط بموضوع المطلوب بيِّنة الصدق بنفسها، أو مبيَّنة، وعلاقته بمحمول المطلوب كذلك، ثم كان نحو كلا العلاقتين مسوِّغا للعلم بالعلاقة الثالثة، والتي هي بين طرفي المطلوب، فحينئذ، فإن علمنا بالمطلوب سيكون صادقاً، لأنَّه نشأ عن معلومات صادقة في نفسها من جهة، ونحو ارتباطها مسوِّغ للعلم الصادق بالمطلوب من جهة أخرى، وفرض خلافه تناقضٌ محال.

وبناء عليه، فلابدَّ أن يكون عندنا علم بأنحاء العلاقات المسوِّغة وما يشتبه بها فيُضلِّل، ثم علم بأنحاء المعارف البينة الصدق وما يشتبه بها فيضلل. فإذا ما حصلت معرفة كلا الأمرين بنحو كلِّي، ثم صار عندنا مطلوب ما، وعثرنا عليهما في المطلوب، كان العلم بالمطلوب صادقاً بالضرورة، وإلا لزم إما عدم كون العلاقات مسوِّغةً حقاً، وإما عدم كون المعلومات صادقة في نفسها حقاً، وكلاهما تناقض مع الفرض كما أشرت.

أما أن هناك معلومات بيِّنة الصدق فهذا بين بنفسه، ومنكره يمتنع عليه أنّ يطلب العلم بأي شيء فضلاً عن أنْ يعلم به، هو مناقض لنفسه في إنكاره. وأما أنّ هناك ما يشتبه بها مثل الوهميات والانفعاليات، ويلزم تمييزها عنها، فهذا أيضاً مقرر في محله. وأما أنّ هناك علاقات مسوغة وأخرى غير مسوغة فهذا أيضاً من مصاديق المعلومات البيِّنة الصدق بنفسها، وقد بُيّن كل ذلك في علم المنطق في قسْميه الصوري والمادي. وأما أنّ كل موضوع فإننا نملك عنه



معلومات بيِّنة الصدق، فهذا ما لا يمكن الحكم به قبل معاينة الموضوع، إذ ليس لدينا علم بأن كل موضوع فلابدَّ أن يكونَ لدينا علم عنه بنحو بيِّن بنفسه، وبنحو مسوِّغ للعلم بالمطلوب، بل يعلم ذلك في كل موضوع، موضوع على حدا، عند مواجهته، فإن وجدنا أننا نملك عنه بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل معرفة بيِّنة ومسوِّغة، علمنا حينها بأنه يمكننا أن نعلم من خلالها ما يتبيَّن بها من المطلوبات، وإلا فلا، بل ندرك عجزنا بالوجدان دون الحاجة إلى مرشد ودال.

ومن هنا وبالرجوع إلى مطلوبنا، وهو أنه هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟ فإننا ننظر في الموضوع وهو حكم العقل، فنجد أن كل ما ذكرناه عن عملية تحصيل المطلوب وشروطها، لم يكن إلا بياناً لكيفيَّة الحكم العقلي بالنحو الذي يجعل من حكمه مضمون الصدق، فمتى ما كان قيام العقل بفعل الحكم ناشئاً من تطبيق المعايير التي ذكرت، كان حكمه مطابقاً للواقع بالذات، ومتى ما كان مخلاً بذلك لم يكن مطابقاً كذلك. ففعل العقل في المعقولات، ليس يجب أن يكون بالنحو الناشئ عن تطبيق المعايير الضامنة لصدق حكمه، بل قد يكون وقد لا يكون، فإذا ما أردنا أن يكون ناشئاً عنها، فلابدَّ أن تكون معلومة، فإذا علمت، ثم روعيت في مواجهة أي مطلوب، كان بإمكاننا معرفة إن كان المطلوب قابلاً للعلم بالعقل أو لا؛ وإذا ما كان كذلك، كان المعلوم من خلاله صادقاً بالضرورة.

ولكن هل مراعاتها متفرِّعة على العلم بها، أم أن العلم غير كاف لمراعاتها؟ وهنا إذا نظرنا إلى مطلوبنا وهو هل المعرفة الكلية كافية لمراعاة تطبيق معايير الحكم الضامنة لصدقه أو لا؟ ونظرنا إلى المحمول هو (كافية لمراعاة تطبيق معايير الحكم) ورجعنا إلى ما نعرفه عنه بنحو بيِّن، وجدنا أن المراعاة للمعايير فعل من

أفعالنا الاختيارية، وبالتالي يجري عليها من حيث هي فعل اختياري، ما يكون من صفاته الخاصة به، وبما أن الفعل الاختياري يصدر طِبقاً للمعرفة الحاضرة بالفعل حين الفعل، ويسهل أو يصعب حضورها بالفعل حين الفعل تبعاً لمدى وضوح المعرفة ومدى أُنس الإدراك بها، ومدى انتفاء موانع ومزاحمات حضورها، فإذاً، لن تكون المعرفة الكلية بمعايير ضمان مطابقة الحكم للواقع كافية بمراعاتها، بل لابدَّ من أن تكون حاضرة بالفعل حين مواجهة ما تنطبق عليه بأن تنتفي موانع ومزاحمات حضورها، التي هي موانع ومزاحمات عامة لكل فعل اختياري، ولكل تطبيق لمعرفة كلية على كل مورد عمل اختياري، كما في كل صناعة أو حرفة.

فالعارف بقواعد التّجارة لا يصير نجاراً بمجرد ذلك، بل بعد أن يصير حضور تلك المعرفة حين ممارسته للنجارة فعلياً سلساً، فلا يغفل عن شيء من الضوابط في مراحل العمل، ولا يسمح لأفكار أخرى أن تزاحمه وتغفله، بل يقدم على عمله حيث يكون فارغ البال، وإذا ما اضطر لغير ذلك، لم يثق بعمله بل أعاد الفحص حيث تزول الموانع والمزاحمات ليعرِض ما سبق إنجازه على المعرفة الحاضرة بالفعل دون ممانع أو مزاحم.

وبالجملة إن ممارسة العقل لعمليَّة الحكم طبقاً للمعايير الضامنة لمطابقة حكمه للواقع تتوقف على أزيد من المعرفة الكلية بها، أي على أن يصير استحضارها حين الممارسة فعلياً. وتحقيق هذا الأمر لا يتوقف على معرفة زائدة، ولا على معيار آخر، بل على جعل الإدراك مأنوساً بها مالكاً لاستحضارها كما هي حين مواجهة أي مطلوب في جميع مراحل فحصه عنه، وهذا ما لا يحصل إلا بالممارسة والدُّربة، كما هو الحال في كل حرفة وصناعة عملية، بل في كل ملكة من ملكات الأفعال الاختيارية.



ومن هنا إذا لاحظنا أنّ (حكم العقل) في المطلوب له حالتان يتردد بينهما، وأن أحداهما هي كونه ناشئاً عن معايير ضمان مَطَابقته للواقع، فإذا ما جعلنا موضوع المطلوب مقيداً بها فإن محمول المطلوب سيكون متضمناً بالمباشرة في الحيثية المقرونة بموضوع المطلوب، ولذلك يكون مطلوبنا هو هل كل حكم عقلي مطابق للواقع أو لا؟ قد علم جوابه بالإيجاب، على أن يلحظ الحكم العقلي من الحيثية المتضمنة للمحمول. ثم وإذا ما فهمت كيفية تحقيق المراعاة كما بَيَّنت، لم يعد مجال للشك في المطلوب من جهة نفسه أو من جهة تحقيق مصداق موضوعه. أي كانت كل من كبرى مطابقة الحكم العقلي للواقع، وصغرى كون الممارسة الحاصلة هي كذلك، معلومان بالفعل. ولكن وكما هو الحال في أي صنعة أو حرفة لا يكون العالم بمطابقة العمل المأتي به لقواعده إلا من هو عالم بتلك القواعد ومالك لحضورها الفعلي عنده، أي ذو الملكة القادر على معرفة المطابقة بسلاسة، أو العالم غير ذي الملكة بأن يتكلف استحضار القواعد ومقارنتها بالعمل المأتي به.

ومن هنا لا يمكن لمن لا يعرف معايير ضبط فعل العقل ليكون مطابقاً للواقع في حكمه، أو لمن يعجز عن ضبط ذهنه في عملية استحضارها حين العمل أو فحص العمل، أن يكون حكَماً وقيِّماً على العمل، بل سيبقى العاجز، فضلاً عن الجاهل، ناظراً نظرة المتردد والشاك والمضطرب إزاء كون العمل المأتي به مطابقاً للمعايير المطلوبة أو لا، وهذا أمر بيِّن بنفسه، ويظهر بجلاء من خلال التتبع التنبيهي للأمثلة الكثيرة في المهن والحرف الإنسانية.

وبالجملة، قد تبين لنا أنه ليس كل حكم للعقل مطابق للواقع، بل بعضه وهو الحكم الناشئ عن معايير ضمان مطابقة الحكم للواقع، وبالتالي كل حكم عقلي ناشئ عن هذه المعايير يكون مطابقاً للواقع بالضرورة. ومعرفة النشوء لا

تحتاج إلى معيار زائد، ولا هي عصيَّة على الضبط بل حالها حال كل الصناعات والحِرف.

المطلوب الثاني: هل كل نص شرعي مطابق المفاد للواقع أو لا؟

وإذا فرغنا من المطلوب الأول نأتي على المطلوب الثاني وهو هل كل نص مطابق للواقع أو لا؟ ولنعمد إلى تحليل المطلوب لنستعرض ما نعرفه عن طرفيه ونرى إن كنا نملك مسوّغ العلم بالجواب. فههنا موضوع هو النص الصادر عن المعصوم، ومحمول وهو المطابقة للواقع. ولنعمد إلى الموضوع لننظر فيما نعلمه عنه، فعندنا النص، وهو قول، وعندنا صدور النص عن المعصوم، أما الصدور فالعلم به ليس بيِّناً بنفسه دائماً، بل قد يكون كما في صورة السماع المباشر، وكما في صورة النقل المعلوم فيه انتفاء موانع النشوء عن الواقع والمتوفر على مقتضيه. وقد لا يكون كذلك. أما المعصوم فالعلم بالعصمة ليس أمراً بيِّنا بنفسه بالحس أو التجربة أو الوجدان أو أوليات العقل وما في حكمها، بل لابدَّ من الدليل، والدليل لابدَّ أن يكون متوفراً على معايير الحكم التي سبقت الإشارة إليها وهذا أمر فرغ عنه في مقام آخر، ولا خلاف عليه بين أنصار كلا الدعويين بل التسليم به شرط لقيام الدعوى من كل منهما.

وهنا نأتي إلى النص الصادر عن المعصوم، وننظر هل كل ما يصدر عن المعصوم يكون مطابقاً للواقع أو لا؟ وليس السؤال هنا عن أن المعصوم يخطئ أو لا ، فهذا معلوم بنفس قولنا معصوم. بل السؤال هو هل المعصوم في إخباره يتوخى بيان الواقع دائماً كما هو أم لا؟ وحتى نعرف الجواب، فعلينا أن نحلل أجزاء المطلوب. فحيث إننا نتكلم عن الإخبار، فهذا يعني أن هناك متلقٍّ، فههنا فعل، ومحل لذلك الفعل، والفعل الصادر عن المعصوم فعل حكيم كما هو بيِّن بنفسه، والفعل الحكيم يراعي خصوصيات محل فعله ويحدد من خلالها الغرض القابل



للإيجاد من قبله، فقابليّة المحل دخيلة في تحديد خصوصية الفعل الذي يوجد فيه؛ وبما أن الفعل الذي نتكلم عنه هو فعل الإخبار، وتحقق غرض الإخبار يحتاج إلى فهم ووعي من قبل المتلقي حتى لا يكون لغواً، فلابدَّ أن يكون المخبَر عنه قابلاً للفهم بحسب حدود قابليّة المخاطب. وبما أن الفهم والوعي متفاوت، ثم إن تفاوته على مراتب، إذ قد يكون بنحو يَقْصُر عن تحصيل الحكم الحقيقي كما هو بخصوصياته ومناشئه، وقد يكون بنحو يقْصر فيه عن فهم الخصوصيات والمناشئ دون أصل الحكم، وقد يكون بنحو يقدر فيه على فهم جميع ذلك. وأيضاً وبمقتضى حكمة المتكلم ودوره الإرشادي، فإن الظروف والأحوال الاجتماعية والفكرية السائدة قد تلعب دوراً في تحديد ما شأنه أن يركز عليه من أمور، وما يخفيه وما يظهره، وقد تكتسب ألفاظ معينة خلال تلك الظروف والأحوال معنى محدداً، وتوجب أن يُقصد من المتحاورين ويَعنيه المتكلم الحكيم، ثم يَعرض بعد ذلك أنْ تزول تلك الظروف ويزول ذلك التعيين.

وبالجملة، هناك عدة جهات يتعيَّن لِحاظها عند مواجهة أي نص، وذلك لمعرفة إن كان المتكلم في مقام بيان الواقع كما هو، أو بالنحو المناسب لحال مخاطبه بحسب حدود قابليته وفهمه، أو بحسب الظروف المحيطة، أو بحسب الغرض الأهم اللازم مراعاته، نزولاً عند مقتضى الحكمة بالقيام بدور الإرشاد أو التعليم أو التحفيز. فقد يكون المخاطب ممن شأنه أن يخاطب بالتمثيل والتشبيه المقنع له بحسب قدره، وقد يكون ممن شأنه أن يعطى الحكم مجرَّداً أو معلَّلاً بأسباب مقنعة غير برهانية، وقد يكون ممن شأنه أن يعلَّم تعليماً بأن يعطى الحكم عن أسبابه وموجباته كما هي. بل وبما أن جملة من الأحكام الاعتقادية يكون مبدأ لأحكام عملية، أو مؤثراً على مقام العمل، فإن حال المخاطب قد يكون بالنحو القابل للتحرك عن معرفة بالواقع كما هو، وقد يكون

قاصراً عن أن تكون المعرفة بالواقع محركة له أو محفزة على العمل، وبالتالي يكون مقتضى الحكمة إخفاء الواقع كما هو عنه، والاقتصار على المقدار الحافظ لاستقامته.

هذا كله من حيث تحديد علاقة الخطاب بالواقع، استناداً إلى غرض المتكلم المستند إلى حدود قابلية مخاطبه وطبيعة المسؤول عنه، والظروف المحيطة بالسؤال.

هذا ومن جهة أخرى، فبما أن النص نص معصوم، فإثبات كون النص له لا يقتصر على ملاحظة حيثيات النقل فقط كي يحكم بصدوره أو عدم صدروه، بل لابدَّ من ملاحظة مضمون المنقول عنه، بحيث متى ما كان معلوم المنافاة مع العصمة كان ذلك ملغياً لإمكان صدوره عنه على نحو الإرادة الجدِّية. وبما أن بطلان المنقول بكونه كذباً، أو خطأً لا يمكن إسناده إلى المعصوم (عليه السلام) من حيث كونه في مقام بيان الواقع، فهذا يعني أن ما يكون معلوماً كذبه وعدم صحته لا يمكن أن يحمل كلام المعصوم (عليه السلام) عليه من حيث هو في مقام بيان الحقيقة، فإما أن لا يكون صادراً أصلاً، وإما أن يكون في البين داع آخر موافق لمقتضى الحكمة. وبما أن للعقل أحكاماً تطابق الواقع بالشروط المتقدمة الذكر، فهذا يعني أن ما كان معلوماً عند العقل أنه باطل لا يمكن أن يحمل عليه كلام المعصوم (عليه السلام)، بل يكون بطلانه بحكم العقل قرينة لبية على عدم الصدور إما مطلقاً أو بداعي بيان الواقع كما هو.

ولكن هل يمكن أن يكون مضمون النص فوق طور العقل، أي بأن يكون مما لا سبيل للعقل للبتّ فيه؟ فهذا ما يتبيَّن بملاحظة ما تقدم في المطلوب الأول، فإنَّ العقل ليس لديه ما يخوله الحكم بأنه قادر على العلم بكل شيء، ولكن مع ذلك فهو لديه ما يخوله الحكم بأن كل ما نافى أحكامه فهو باطل، لأن حكمه



ناشئ عن الواقع متى ما روعيت المعايير، فأحكامه النظرية مرتبطة جوهرياً بأولياته، وأولياته عامة لأن موضوعاتها عامة تصدق على كل ما عداها، وبالتالي تأخذ حكمها بالضرورة، فلا يمكن فرض موضوع غير مشمول بأحكام العقل الأولية، ولا يمكن فرض واقع مناف لأحكامه النظرية لأنها ناشئة عن الأولية.

فإذا فهم هذا الأمر كما ينبغي له أن يفهم، صار حال ما يُدَّعى من أنه فوق طور العقل واضحاً، فإما أن يكون للعقل فيه حكم تفصيلي فيكون الفرض متناقضاً، وإما أن لا يكون له فيه حكم تفصيلي، ولكن مع ذلك فهو يملك حكماً عاماً بأن أي حكاية تفرض عن ذلك الواقع لابدَّ أن تكون منسجمة مع أحكامه الأولية العامة والنظرية المبنيَّة عليها؛ ولذلك لا يصح فرض ما هو فوق طور العقل بنحو مخالفاً لها، بل إذا كان المفروض مخالفاً نفى العقل كونه أمراً واقعياً وتفسيراً حقيقياً لذلك الموضوع الخارج حاله عن حدود العقل. فالعقل وإن كان متوقفا في الحكم التفصيلي على ذلك الواقع لأنه لا يملك مبادئ الحكم عليه تفصيلاً، إلا أن ما يُدَّعى أنه حكاية عنه، إذا كان مخالفاً لأحكام العقل الأولية أو النظرية الأخرى، فإن العقل يحكم ببطلان المدعى ويبقى متوقِّفاً في حقيقة ذلك الواقع.

ومن هنا إذا لم يكن الأول، ولا كان المدَّعى المفروض، معلوماً أنه مناف للأحكام العامة أو ليس منافياً، فلا يكون ما فُرض من معنىً على أنه فوق طور العقل، قابلاً للنسبة إلى المعصوم، إلا إن كان طريق إثبات صدوره على نحو الإرادة الجدِّية، موجباً لذلك. ولكن بما أن عدم مخالفة قول المعصوم لحكم العقل يدخل في مقدِّمات إثبات أحد أمرين: إما أصل الإسناد إلى المعصوم، وإما أصل الإرادة الجدية للمفاد المفروض أنه فوق طور العقل، فإذاً لن يكون ما فرض أنه كذلك مالكاً لشأنيَّة الإسناد إلى المعصوم على نحو أنه مقصود له جداً، وبالتالي يمتنع فرض ثبوت الحجية لمفاد يدعى أنه فوق طور العقل، بل يبقى في خانة المتوقف فيه.

ومن هنا، إذا كان العقل والحال كذلك متوقِّفا في نسبة المفروض إلى المعصوم، فلا مجال لفرض التعبد الاعتقادي به؛ لأن التعبد الاعتقادي بما يتوقف العقل في نسبته إلى المعصوم صدوراً أو قصداً، يكون إخراجاً لمحل الاعتقاد عن التبعيَّة للعقل في أحكامه، وهو قبيح لمنافاته لكمال الإنسان المرْعيّ بالذات؛ لأن كمال التعقل بصيرورة الاعتقاد منبثقاً في طول حكم العقل سلباً أو إيجاباً، وصيرورة الشك والتردد تابعاً لتوقف العقل عن الحكم، لا بأن يكونا خاضعين لما لا يرى العقل له حجية في إثبات الواقع أو في التشكيك به. بل بما أن كمال العاقل بأن يحكم بالحق من طريقه، ويعتقده تبعاً لذلك، فإن فقد الطريق موضوعٌ لتحفظ العقل على كماله. وكمال مقام النظر باختياره المطلق؛ إذ يحصل بصرف الحكم الناشئ من طريقه، وبالاعتقاد به، أو بالتوقف؛ ولذلك كان التحفُّظ على الكمال الإدراكي يتمثَّل بأن يسلك طريقه، ويحكم طبقاً لما يعطيه هذا الطريق، ويتحفظ عن الحكم فيما عداه.

والأمر عينه يحصل في مقام العمل والأفعال المؤدِّية إلى كمالات تحصل بتوسطها، ولكن التحفظ في مراعاة الكمال فيها، لا يكون بقصر العمل على المعلوم علماً تاماً أنه مؤدٍ للكمال تفصيلاً. بل إنَّ مقتضى التحفظ على الكمال، هو شمول لزوم العمل على حد سواء: للأفعال التي تكون تأديتها معلومة بنحو تام أو اقتضائي، وتفصيلاً أو إجمالاً، وللمشكوك لا على خلاف العلم الاقتضائي؛ وذلك لأن تحصيل العلم بحفظ الكمال العملي وضمان حصوله لا يكون بصِرْف الإرادة، كما هو الحال في مقام النظر، بل يكون بعد العلم بآثار الأشياء التي تكون متعلقاً للإرادة، وهذا مما لا يعلم (في غير صورة العلم التام) إلا بعد العمل، فيكون موضوع الإرادة والعمل نحو مراعاة كماله العملي شاملاً للمعلوم التام وللاقتضائي: التفصيليين أو الإجماليين، وللمشكوك لا على خلاف



العلم الاقتضائي؛ طالما أنَّ الغاية في مقام العمل ليست فقط جلب المفقود بل حفظ الموجود، وضمان وصول المفقود إن وجد.

بل هذا بعينه ينطبق على مقام النظر في ظرف الفحص عن موصلية طريق ما إلى الحق، لأن فعل الإدراك، هو من جهة ما، سلوك نحو تحصيل كمال ما، وغايته هي الوصول إلى الإدراك الصحيح من طريقه؛ وبالتالي يلزم فحص كل طريق يشار إليه، ويُدعى أنه موصل؛ وبالتالي يلزمه التحرك نحو فحص دليليَّة كل دليل يدَّعى، فإن وَجد دليليته أخذ بمقتضاه، وإلا توقف. ومعرفة ذلك لا تتوقف على أزيد من الفحص، بخلاف مقام العمل. وبما أن كلامنا هنا مخصوص بمقام النظر والاعتقاد، فلنخلِّ الكلام عن مقام العمل إلى محله، حيث فصلت حكم العقل فيه هناك[1] وسيأتي التعرُّض لبعض ما يتعلق به في جواب الشبهتين الثالثة والرابعة.

وبعد كل ذلك يظهر أن جواب مطلوبنا، وهو: هل كل نص مطابق للواقع، أو لا؟ قد أصبح واضحاً، وهو النفي، وأما الصدق الجزئي فصحيح متى ما توفَّرت مقوِّمات الإثبات، وهي تختلف باختلاف الموارد. وقد بان أنّ من مقومات الإثبات العامة: عدم منافاة المنقول لحكم العقل، وبالتالي يكون إثبات النص ومفاده في طول الفراغ عن فحص مضمونه وملاحظة حكم العقل؛ فلا تأتي النوبة للبحث عن التقديم، بل إن موافقة مفاد النص لحكم العقل فيما للعقل فيه حكم خاص أو عام، تقع في سلسلة إثبات أصل الصدور، ومضمون الصادر، وتحديد الغرض منه.

النتائج المترتبة على ما تقدم

بعد أن قمنا بالفحص عن كلا المطلوبين، يتبين لنا على إثر ذلك أنه لابدَّ من الفرز بين النصوص، فيُميَّز ما هو بداعي التمثيل والتشبيه، عما هو إقناع محدود بحدود قابلية المخاطب، وعما هو بيان بداعي التأثير العملي عليه، وعما

هو بداعي التلقين المحض، وعما هو بداعي التعليم. فإذا ميَّزنا ذلك كان كلُّ ما عدا الأخيرين خارجاً عن صلاحية الإثبات للحقيقة والواقع، وأما ما قبل الأخير، فإن إثبات صدوره أو مفاده بنحو تام أو اقتضائي، يأتي في طول الفراغ عن العلم بعدم المنافاة مع أحكام العقل الأولية والنظرية الأخرى، وليس فقط عدم العلم بالمنافاة. وأما الأخير، فإدراك استجماعه لمعايير الحكم يدخل في مبادئ إثبات صدوره، وإذا ما كان مستجمعاً، كان نصاً تعليمياً تكون له صلاحية الإثبات للحق والواقع بمعزل عن مصدره، وإن كان مصدره هو المعصوم؛ لأن وساطة النص في إثبات الواقع ليست لخصوصيَّة المتكلم بل لخصوصيَّة مضمونه، فيكون المعصوم (عليه السلام) هنا معلِّماً بالمعنى المنطقي للتعليم، ومن أليق منه بذلك، صلوات الله وسلامه عليه.

ومن هنا يتبيَّن أن النصوص ليست كلها على وتيرة واحدة، وبالتالي كان إطلاق القول بعزل النص عن دائرة الملاحظة في مقام الإثبات اليقيني تفريطاً؛ لأن ما هو تعليمي منها سيكون حاله حال أي استدلال عقلي كان متوفراً على معايير الحكم. ومعرفة اشتماله على المعايير، لا تعني أن مضمونه معلوم من أول الأمر حتى يلغو إفراده بالتمييز؛ بل قد يكون مضمون التعليم غير مسبوق من غير المعصوم فيكون أول من علَّمه. وتصير وظيفة المتلقي أن يفحص مراحل التعليم وخطواته، ليرى إن كانت متوفرة على معاييره أم لا، فإذا كانت متوفرة صحَّ كونه تعليم المعصوم (عليه السلام)، وكان تعليماً منطقياً له القيمة الموضوعية بالذات، كأي دليل برهاني آخر، ويكون الفضل الخاص للمعصوم في تعليمه طالما أنه لم يسبقه إليه غيره. وسيأتي في الخاتمة الإشارة إلى الأدوار الأخرى التي يمكن للنص أن يقوم بها، مع تلخيص لدوره في مقام الإثبات اليقيني.

وإذا تبيَّن كل ذلك يصبح واضحاً أن صلاحية البتِّ بكل ذلك ليست من



شأن كل أحد، بل من شأن من فرغ عن امتلاك ملكة الرويَّة العقليَّة، ولا يحق لغير هذا أن يتصدى ليتعامل مع النصوص الاعتقادية، وإلا فإنَّه لن يرى لما هو داخل في مبادئ إثبات صدور النص ومفاده أي مدخلية، فيحكم بصدور ما ليس بصادر، ويفهم من النص ما ليس بصادق. ومثل هذا سينظر إلى الأحكام العقلية نظرة تعرِّيها من موضوعيَّتها التي هي أساس قيمتها، فتصير أحكاماً خاصة بأصحابها؛ وعند ذلك تُعْمَل المقايسة التلقائية بين أحكامٍ (مصدرها المعصوم)، وأحكام مصدرها شخص آخر، وسيكون الترجيح من نصيب المعصوم (عليه السلام)، ولن يكون في ذلك أيُّ غرابة[٢]. ولكن طالما أن للأحكام العقلية موضوعيَّتها المتجاوزة لشخص قائلها، وطالما أنها لها الواقعية بذاتها، فإن الكلام عن نسبة ما يخالفها للمعصوم على نحو الإرادة الجدية يصبح لغواً بل ممتنعاً.

شبهات خمس

إنه ورغم ما سقناه خلال العرض السابق، فقد يبقى في خيال كثيرين ونفوسهم أثرٌ لإشكالات مشهورة تحتاج إزاحتها إلى إمعان في البيان والتفصيل، حتى تصير الفكرة مأنوسة وحاضرة بالفعل بتفاصيلها ولوازمها ولذلك سأعمد فيما يلي إلى دفع شبهات خمس:

الأولى: وخلاصتها، أنه إذا لاحظنا الفعل الإنساني في مقام الإدراك فيما يخص حكمه النظري، ولاحظناه مقيساً إلى المطابقة مع الواقع وعدمها؛ فسنجد أنه قابل على التساوي لأن يكون صائباً، وخاطئاً، طالما أن القابلية لكلا الأمرين بينة بنفسها. وبما أن الموضوع ينطبق على كل إدراك، وبانطباقه يأخذ حكمه، فيثبت بذلك أن كل إدراك ممكن فيه الخطأ والصواب، وثبوت الإمكان يعني ارتفاع كلا الضرورتين، فلا مجال لادِّعاء تعيُّن إحديهما، لأن فرضه مناقض لدعوى قابلية الموضوع (وهو الإدراك النظري) لكليهما. وبالجملة، فكل استدلال

هو فعل من أفعال الإدراك لإثبات قضايا غير واضحة في نفسها، ولذا فهو يمكن أن يخطئ ويمكن أن يصيب، وهذا الإمكان على حاله في كل ممارسة استدلالية، فيبقى على حاله عند كل ممارسة، ويكون ادِّعاء اليقين العقلي مجرد حالة نفسية لا قيمة موضوعية لها.

الثانية: وخلاصتها، أن ما يسمَّى بقانون التفكير، فمع التسليم بأنه عاصم عن الخطأ، إلا أن المعرفة به لا توجب صيرورة الممارسة للتفكير صحيحة؛ لأن التطبيق لهذا القانون عرضة أيضاً للخطأ، وبالتالي يحتاج العارف بالقانون إلى ما يعصمه عن الخطأ في التطبيق، وبالتالي إلى قانون آخر يكون هو أيضاً محتاجاً إلى تطبيق، وبالتالي يتسلسل الأمر، فلا يكون لضمان تطبيق القانون وحصول العصمة في التفكير مجال، بل يبقى إمكان الخطأ موجوداً. فالمتوهِّم يفترض أن قانون التفكير يجب أن يكون بنحو يُوجب العلمُ به عصمة الفكر بنحو تلقائيٍّ، وحيث إن ذلك غير ممكن فإذاً يصبح وجوده لغواً.

الثالثة: وهي أنّ دعوى عدم صلاحية الإخبارات الاعتقادية الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) لإثبات الواقع، ودعوى أن التعبُّد بها قبيح لمنافاته لكمال الإنسان النظري، القاضي بكون اعتقاده تابعاً لحكم عقله، كلاهما تقودان إلى نسبة القبيح إلى الأئمة المعصومين (عليهم السلام)؛ وذلك لكثرة ما روي عنهم حول قضايا اعتقادية بداعي جعل المخاطب معتقداً بها. فمع عدم إيجاب إخبارهم لتحقيق موجب الاعتقاد، ومع ذلك كانت منهم بداعي تحصيل الاعتقاد عند المخاطب، فهذا يعني أن المعصوم (عليه السلام) يقود مخاطبه إلى فعل القبيح، وهذا محال.

الرابعة: إن تعليق الاعتقاد على تحصيل موجبه من العقل، يوجب تخصيص الاعتقاد بمن هو متأهِّل لممارسة الاستدلال العقلي، ومن المعلوم أن المتأهلين

لذلك متفاوتون بالشدة والضعف، بل يخرج كثير من الناس عن كونهم قابلين لهكذا نحو من المعرفة؛ وبالتالي فمع كون موضوع الاعتقاد عقلاً هو ما ثبت من طريقه، ومع كون تعديته لغيره منافية لكمال الإنسان؛ فيلزم من ذلك أن يكون كمال كثير من الناس بأن يتخلُّوا عن الاعتقاد بالكلية طالما أنهم قاصرون عن الاستدلال، وبالتالي يكون كمالهم بترك التديُّن والاعتقاد، وهذا بيِّن البطلان.

الخامسة: إن دأب العقلاء فيما لا يكون لهم عنه معرفة تامة من طريقها، وفيما يقصرون عن تحصيل الدليل عليه، أن يقوموا بالرجوع إلى أهل الخبرة في ذلك الموضوع، إذ لو كان كل أحد معلقا لأعماله على تحصيل العلم اليقيني بأنها مؤدية إلى مصالحهم؛ لاضطربت أحوالهم وفسدت حياتهم. فليس كل الناس أطبَّاء، ولا كل الناس خبراء في إنجاز مستلزمات الحياة، بل حتى لو كانوا كذلك، فإنهم في كثير من الموارد مضطرين إلى الرجوع لغيرهم.

وبالجملة فههنا شبهات خمس: الأولى: الانتقال من إمكان الخطأ إلى امتناع تحصيل الصواب. والثانية: الانتقال من عدم كفاية العلم الكلِّي بقانون التفكير لتحصيل العصمة إلى لغويَّة وجوده. الثالثة: الانتقال من وجود الإخبارات الاعتقادية إلى القول بعدم قبح التعبُّد الاعتقادي بها. والرابعة: الانتقال من قصور كثير من الناس عن تحصيل موجب الاعتقاد بنظر العقل، إلى لزوم جعله موضوع الاعتقاد أعمُّ من الثابت بنظر العقل. والخامسة: الانتقال من سيرة العقلاء على الاكتفاء بالأخذ من ذوي الخبرة فيما لا يعلمون مما تتعلق به أمور حياتهم، إلى صحة الأخذ من أهل الخبرة فيما يتعلَّق بالاعتقاد وعدم الحاجة بل عدم إمكان تعليق الاعتقاد على تحصيل الدليل التام. وفيما يلي حلٌّ لكل هذه الشبهات والتي ما كانت لتُعرض لو لوحظت فقرات الاستدلال المتقدم ملاحظة دقيقة:

حلول الشبهات

أما حلُّ الشبهة الأولى، فببيان أنها تنطوي على مغالطة، حيث جعل الحكم المنصَب على طبيعة الإدراك، شاملاً لأفرادها بما لها من خصوصيات، أي تم تعميم الحكم لكل إدراك طالما أن كل واحد من أنواع الإدراك هو فرد لطبيعته، دون أن يميِّز بين سنخ الفردية وخصوص الفردية، وبالتالي الخلط بين مناط شمول الحكم المنْصَب على الطبيعة لأفراد الطبيعة، ومناط استقلال الفرد بحكمه بمعزل عن حكم الطبيعة. إذ إن أي حكم ينْصَب على الطبيعة فهو ينصب على الأفراد من حيث طبيعتها لا من حيث خصوصيَّتها الفردية، والفرد يأخذ حكم الطبيعة من حيث ما فيه من الطبيعة، لا من حيث ما فيه من خصوصيَّاته الفردية، ولا من حيث الطبيعة المقيَّدة بخصوصياته الفردية، فكلاهما ليس مناط فردية الفرد للطبيعة، ولا مناط شمول حكمها له. ومرجع ذلك إلى أن الحكم المنصب على الطبيعة ليس منصباً عليها بشرط عمومها وإلا لم يشمل أي فرد، ولا منصباً عليها من حيث ذاتها وبالحيثيَّة الإطلاقيَّة، حتى لا ينفكَّ عنها مهما اجتمعت مع قيود أخرى، فهذا أمر زائدٌ على صرف لحاظ الطبيعة؛ لأنه لحاظ لها ولحاظ لكفاية صرف ذاتها لفعلية وصفها.

ومن هنا وتطبيقاً على محل كلامنا، فإن الحكم المنصب على طبيعة الإدراك، وهو أنه قابل للخطأ وقابل للصواب، لا يعني أن كل إدراك، مهما كانت خصوصيَّته فهو قابل لكلا الأمرين، وذلك لأن شموله للأفراد لا يكون من حيث خصوص فرديَّتها، بل من حيث سنخها، ولذلك لا يتنافى ذلك مع كونها محكومة بحكم آخر بحسب خصوصيتها، أي أن يكون إدراك ما معيَّن، صادقاً بالضرورة، ولا يقبل الخطأ بحسب خصوص فرديَّته، وإن كان قابلاً له بحسب سنخه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن معنى القبول للخطأ والصواب هو أن فعلية الخطأ



والصواب لا تكون لذات الإدراك بما هو إدراك بل بالعرض أي لخصوصية أمر ينضم إليه وبانضمامه يصير ما بالإمكان بالحيثية الأولى بالفعل بالحيثية الثانية، وبالتالي يكون التعبير بالقبول بياناً لخلو خصوصية الإدراك عن موجب تعيين أحد الأمرين، واحتياجه إلى أمر زائد. فإنْ تحقَّق موجب الصحة كان صحيحاً، وإنْ تحقَّق موجب الخطأ كان خاطئاً، ومع تحقُّق موجب أحدهما لا ينطبق الحكم الأول من الحيثية الأولى على الإدراك المقيَّد هنا بموجب الحكم الثاني؛ لأنّ الحكم الأول متفرِّع على خلو لحاظ الإدراك عن لحاظ القيد الموجب لصيرورة أحدهما فعلياً، لا على لحاظ خلو الإدراك عنه، ولا بمعزل عن تقيُّده به أو عدم تقيُّده.

وبالجملة إن الإخلال بمراعاة حيثيَّات الحكم موجب لوقوع الغلط، وهو الأساس الذي تُبنى عليه المسائل المسماة بالمفارقات كمسألة الجذر الأصم، ولذلك يكون حلها بمراعاة ما ذكرت، وهو أمر سبق ذكره من قِبل أبي نصر الفارابي في كتاب الأمكنة المغلِّطة وفي كتاب التحليل، ومن الميرداماد في الأفق المبين[٣].

والنتيجة، لا يتأتّى القول بعد ذلك عن الإحساس بأنه يقبل الخطأ والصواب وبالتالي فلا سبيل للوثوق بأي إحساس، ولا القول عن عملية التفكير بأنها تقبل الخطأ والصواب فلا عاصم للفِكر، ولا القول بأن إخبار الثقة يقبل الخطأ والصواب فلا سبيل إلى اليقين التام أو الاقتضائي بأيِّ خبر مهما كان، وكذلك الحال في كل ما هو من هذا القبيل. وأما من ينتقل من حكم الطبيعة إلى الحكم الفرد ويسري الإمكان من الطبيعة إلى الفرد بحسب خصوصيَّته الفرديَّة فهو واقع في الغلط إن لم يكن قاصداً، وسفسطائيٌّ إن قصد.

أما حل الشبهة الثانية: فيتبيَّن بملاحظة طبيعة الأمور الاختياريَّة، حيث إنّ الفعل الاختياري وإنْ كان في طول المعرفة، إلا أنّ مطابقته للمعرفة ليست متوقِّفة على المعرفة فقط، بل على كون الفاعل ملتفتاً في فعله إلى مطابقة فعله

مع المعرفة؛ إذ المعرفة الحاصلة على نحوين: نحو تكون فيه بالقوة القريبة من الفعل، ونحو تكون فيه بالفعل. إلا أنَّ صيرورة ونشوء الفعل الاختياري عن المعرفة بنحو مطابق لها، منوط بالثاني، أي بالحضور الفعلي للمعرفة حين الفعل؛ فينشأ الفعل في كل مراحله على طبق المعرفة. وهذا أمر متى ما صار تلقائياً سلسلاً للفاعل صار ذا ملكة عمليَّة، أي أنَّه ليس فقط يعرف كيف يفعل، بل ما يعرفه حاضر بالفعل ملتفت إليه بكل ما فيه حين فعله.

ومن هنا فعِلَّة مطابقة الفعل الاختياري للمعرفة هو استحضارها بالفعل حين فعله ونشوئه عنها في كل مراحله. إلا أنّ عملية الاستحضار الفعلي لأيّ معرفة، لا تتوقف على معرفة أخرى، بل تتوقف على تدريب ومراس بحيث يصير حضورها سهلاً سلساً، فلا يصطدم بموانعه وهي موجبات ضدَّه وهو السهو الذي قد تسببه العجلة، أو التعب، وهو أمر سار في كل المهن والأعمال، بلا فرق بين أيٍّ منها. وعمليَّة التفكير ليست شيئاً مغايراً.

ومن هنا فكما كان النجار والطباخ والنحّات، والموسيقي، والخطاط، والبناء والطبيب، والمحارب وغير ذلك من الأعمال التي هي ملكات مهاريَّة، إنما تصير ملكة بالدُّرْبة والتمرس على تطبيق المعرفة بأنْ تصير حاضرة بالفعل خلال كل خطوة من خطوات العمل، وإذا ما صارت ملكة لم يقع الخطأ إلا لموجب يكون معلوماً ومتداركاً إن كان قابلاً لذلك، فلا يقدم على العمل إلا حيث يكون خالياً من التعب، وإذا اضطر لذلك أعاد الفحص حين يزول تعبه، ولا يتعجل، بل يكون مالكاً للصبر اللازم للوصول إلى غرضه من طريقه المعلوم والحاضر بالفعل عنده حين فعله، بحيث تكون تفاصيل عمله بكل خطواتها حاضرة عنده ماثلاً تطبيقها أمامه؛ فكذلك الحال في عملية التفكير، فإن المعرفة بضوابطها ليست علَّة مستقلَّة لانضباط التفكير بها، بل حضورها الفعلي الدائم



حين الممارسة هو الموجب لذلك. بل كما كانت المعرفة بالأخلاق الجميلة لا توجب صيرورة العارف بها خلوقاً، فكذلك العارف بقانون التفكير، وكما كانت صيرورة الفعل جميلاً منوطاً بحضور معرفته بالفعل حين العمل ـ بلا مزاحم لها بالفعل في إدراكها ـ فيكون العمل ناشئاً عنها، فكذلك صيرورة التفكير صائباً. وكما كانت صيرورة المرء متحلياً بالملكات الخلقيَّة متوقِّفة على صيرورة المعرفة بالأخلاق حاضرة بالفعل عند كل اختيار، لا تنازعها أي معرفة أخرى في جميع أحواله، فكذلك الحال في صيرورة التفكير الصحيح ملكة عندنا وهي المسماة بملكة الروية العقلية.

هذا كله مع كون الممارِس لعمل التفكير صافيَ القصْد، لا يبْغي من التفكير تبرير ما يأنَسه نتيجة شهرة أو عادة، أو تعاطفٍ مع جماعة تتبنَّى فكرة ما أو ترفض أخرى؛ ففي مثل هذه الأحوال يصير الغرض لَيَّ عنق الدليل، ليصير متجهاً إلى ما سبق تعيينه كنتيجة، لا إلى ما شأنه أنْ يَثْبت به.

والنتيجة، فإذا ما روعي كل ذلك، كان الممارِس لعملية التفكير عارفاً بالموضوعات التي تدخل في دائرة القدرة المعرفية عند الإنسان ليبحث عن أحكامها، وبمصادر المعرفة الجالبة لمبادئها الخاصة المخوِّلة له الانطلاق في عمليَّة الاستدلال عليها؛ أي عارفاً بقُدرته وبحدودها، وكيفية تفعيلها. وأما من كان فاقداً لبعض ذلك فضلاً عن كله، واقتصرت معرفته بالمنطق على المصطلحات المستعملة، معرفة مشوَّهة يغرق في محاولة تفهمها مع ما أثيرَ حولها من غبار السفسطة، فمثل هذا سينظر إلى دعوى تطبيق قانون التفكير والاستنتاج السليم في أي قضيَّة نظرةَ متشكِّكٍ، يرى الآراء المطروحة على نسبة متساوية، عاجزاً عن تمييز السفسطة أو الجدل عن البرهان، فيضع الآراء كلها في خانة الآراء الخاصة بأصحابها. ومثل هذا لا يُستغرب منه أن يزهد بعلم المنطق، فيلجأ إما

إلى استقاء أحكامه من كشف شهودي مُدَّعى، أو نصٍّ منسوبٍ إلى من قوله يُرتضى، أو ابتداع طريق آخر، وإما إلى ترك البحث والتفكير واعتبار إدراك الواقع أمراً ممتنعاً؛ فيكتفي بالتواؤم مع المشهور والسائد دون تكبد عناء البحث.

أما حل الشبهة الثالثة: فببيان أنها تنطوي على مغالطة المصادرة على المطلوب، وذلك أن حمل أخبار المعصومين (عليهم السلام) على أنها بداعي تحصيل الاعتقاد من طريق غير العقل ونسبة ذلك إليهم يتنافى مع حكم العقل فيما يليق بالمعصومين، فبدل أن تنفي الدعوى كون الإخبار بداعي تحصيل الاعتقاد، نفت كون موضوع الاعتقاد هو ما كان من طريق العقل وهنا كانت المغالطة بالمصادرة. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ نفي كون الإخبار بداعي تحصيل الاعتقاد لا يستلزم نفي اعتبار الإخبارات ولغويَّتها، بل قد يكون لها داعٍ آخر وهذا الداعي أحد ثلاثة أمور؛ لأنَّه: إما أن يتعلَّق بالاعتقاد نفسه، وإما يتعلَّق بأثر الاعتقاد، وما يتعلق بالاعتقاد نفسه إما أن يكون موجهاً لمن تعتريه موانع الاعتقاد من طريق العقل، وإما لمن لا تعتريه فههنا ثلاث دواعٍ:

الأول: إرشاد العالم بطريق العقل ونتائجه، البريء من موانع الاعتقاد به، إلى أنَّ الدين موافق للعقل، وأنه دين الله؛ لأنه يدعو إلى ما هو حق، فيميِّزه عن باقي الأديان من طريق إبراز موافقته لمقتضى العقل.

الثاني: إعانة من تعتريه الموانع عن الاعتقاد بما يقتضيه العقل وعن ضبط اعتقاده على طبقه، وذلك لأنه حينما ينضمُّ الإخبار عن المعصوم إلى العقل في مواجهة موانع الاعتقاد من الأحكام الوهمية والانفعالية، والمشهورات، يصير ذلك موجباً شأناً للتَّيقُّظ والسيطرة على تأثير الوهميات والانفعاليات والمشهورات



على الاعتقاد. وقد فصلتُ كيفيَّة ممانعتها للعقل في استدلاله، وتأثيرها على الخاصيَّة النُّزوعيَّة في محلِّه[٤].

الثالث: التحفيز على العمل الذي يترتَّب على الالتفات إلى الحكم، عند من يقصر عن حكم العقل أو يقْصُر عن الاعتقاد تبعاً له، أو يقْصُر عن العمل بما يقتضيه، أو كان المخبَر عنه مما يقصر العقل عن البتِّ فيه تفصيلاً. وذلك إذا ما كان للمخبَر عنه أثرٌ عمليٌّ عام أو خاص فيه كمال للإنسان، وبالتالي يكون الداعي إيجاد داعي العمل بما يرتبط بالمخبَر عنه، وإنْ لم يكن نحو الإخبار الواصل موجباً للتصديق اليقيني؛ لأنَّ داعي العمل ليس موضوعه المعرفة اليقينيَّة التامة بما فيه كمال العامل، بل الأعم منها ومن المعرفة الاقتضائيَّة والشك الذي ليس على خلاف الاقتضاء. فالحكم الأوَّلي عند العقل في مقام العمل، هو لزوم مراعاة ما فيه كمال الإنسان، وهذا اللزوم محاكاة إنشائيَّة للنُّزوع التكويني الضروري نحو الكمال، فإذا تعيَّن مصداق الكمال تعييناً ضرورياً أو اقتضائياً، أو كان الكمال مشكوك الزوال أو الفوات لا على خلاف علم اقتضائيٍّ، فإن موضوع العمل متحقِّق، إذ بالعمل على طبقها يضمن معها الحفظ اليقيني لكمال الإنسان المنزوع نحوه بالذات. وبالجملة إنَّ موضوع العمل هو ما يكون معه العلم اليقيني بحفظ كمال الإنسان أو ضمان وصوله على تقدير وجوده، وبالتالي ففي كل مورد يصير ذلك العلم محلَّ تشكيكٍ، فضلاً عن العلم به، يصير ما يزيله موضوعاً للعمل بنظر العقل وهذا أمر فصَّلتُه في محله المشار إليه في الهامش سابقاً.

أما حل الشبهة الرابعة: فببيان أنها أيضاً تنطوي أيضا على مصادرة على المطلوب، لأن عجز شريحة من الناس عن أن تكون متكاملة على وفق كمالها الحقيقي[٥]، لا يلغي تحديد ما هو كمال بحسب حكم العقل، بل يخرجها عن

شأنيَّة الاستكمال به، وبالتالي عن صلاحيَّة أن يكون لها استكمال اعتقادي، ولكن هذا لا يُخرجها عن صلاحية الاستكمال العملي لأن موضوع العمل، كما مر، هو أعم من ذلك، وبما أنَّ الدين ليس اعتقاداً فقط، بل عمل في أغلبه، ويكفي في تحقُّق موضوع العمل ـ عقلاً ـ العلم الاقتضائي بصدق ما يترتب عليه العمل، أو الشك لا على خلاف الاقتضاء، وبالتالي يكفي في تديُّنها هذا القدر، طالما أنها محدودة القدرة بذلك. ومثل هؤلاء وإن كان يحصل لهم اعتقاد من الإخبار مجرداً عن رعاية العقل وضوابطه فذلك يكون لقصور فيهم، وقصورهم لا يغيِّر من الواقع شيئاً، بل يكون مانعاً من كون المطلوب منهم عقلاً أزيد من المراعاة لما يقتضيه مقام العمل، لا أنه موجب لمطلوبيَّة الاعتقاد بالنحو المناسب لقابليَّتهم، بل هذا أمر قهري بحسب خصوصيَّتهم.

أما حل الشبهة الخامسة: فببيان أن فيها ارتكاباً لمغالطة تغيير المطلوب، أو ما يسمى بمغالطة رجل القش، وذلك أن المدَّعى ليس حكم العقل بلزوم محدوديَّة العمل بحدود المعرفة اليقينيَّة، بل المدعى هو لزوم انبعاث الاعتقاد عن الحكم العقلي. وسيرة العقلاء المذكورة ليست في الأمور الاعتقادية، بل في الأمور العملية، بل وكما ذكرتُ في محلِّه، ليست سيرة العقلاء بالذات، أي بما هم عقلاء، إلا متابعة لحكم العقل في مقام العمل، وبالتالي كيف يمكن فرض مخالفة العقل لنفسه. بل موضوع حكم العقل في كل منهما مختلف، وقد نصَصْت على ذلك فيما تقدم. فعمل العقلاء لا يتوقف على العلم اليقيني بترتُّب الغرض على ما يعملون؛ لأن موضوع العمل عند العقل هو الأعمُّ منه كما أصبح مكرراً، بل كيف يكون كذلك وكثير منها غير قابل بذاته لأن يُعلم ترتُّب الغرض عليه علماً يقينيَّاً تاماً، إلا بعد العمل، وأقصى ما يقبله من علم سابق على العمل هو العلم الاقتضائيّ كما فصَّلتُه في محله المشار إليه آنفاً. وبالتالي



فسيرة العقلاء ليست إلا عملاً بحكم العقل في موضوع آخر مغاير لمحل الكلام. بل إن سيرة العقلاء في الأحداث والوقائع والحقائقَ في أخذها ونقلها تقوم على ربط الحكم بمصدره، دون أن يصير معلوماً يقيناً عندهم ودون أن يعتقدوا به، إلا أن يقوم الدليل الموجب للعلم التام بالمطابقة تفصيلاً أو إجمالاً، أو يقوم الدليل الموجب للعلم الاقتضائي بالمطابقة منضمًّاً إليه المعرفة بانتفاء المانع عنها حساً أو عقلاً.

الخاتمة

وبعد كل ما تقدم، يتبيَّن أن أسباب النِّزاع ترجع في حقيقتها إلى إفراط وتفريط من قبل المتنازعين، فالقائلون بأصالة النص لم يميِّزوا بين النصوص من حيث صلاحيَّتها للدليلية في مقام الاعتقاد، ولا ميَّزوا بين الشروط النظرية والعمليَّة لمراعاة التفكير السليم، ولا ميَّزوا بين عجز العقل عن الحكم الإيجابي فيما خرج عن ساحة إدراكه وقدرته على الحكم السلبي بنفي واقعيَّة ما خالف مبادئه وأحكامه، ولا ميَّزوا بين صلاحية الأخبار للتحريك نحو العمل في غير صورة اليقين، وحصول الاعتقاد التلقائي بمفاد الدليل غير الصالح للدليليَّة عقلاً؛ نتيجة قصور أو تقصير مع كونه قبيحاً عقلاً. أما القائلون بأصالة العقل، فأكثرهم أهمل التوضيح الجليَّ للشروط العمليَّة لمراعاة التفكير الصحيح، كما أهمل أكثرهم وخصوصاً المتأخّرون الإمعان في تفصيل ممانعات المبادئ الأولى من الوهميات والانفعاليَّات والمشهورات، كما أنهم لم يميِّزوا بين النصوص التعليميّة وغيرها. وبالجملة إن إفراط دعاة الأصالة للنص في التعامل مع النصوص، وتفريط دعاة الأصالة للعقل في ذلك قد جعلهما متضادّين، ولذلك كان الحل برجوع كلٍّ منهما إلى الوسط الذي يرعى الحق من جميع جهاته دون إفراط أو تفريط.



وهذا كله بالنسبة إلى الموقف من النصوص من حيث حدود حجِّيتها وصلاحيَّتها لإيجاد مسوغ الحكم ومن ثم الاعتقاد، عقلاً، أما بالنسبة إلى دور النصوص على اختلاف مراتبها في إيجاد الالتفات التصوري إلى موضوعات وحيثيات لم يكن ملتفتاً إليها بالفعل، بحيث تجعل العقل في مواجهة موضوعات جديدة، فيضع محمولاتها ضمن مطالبه ليحكم بأحد طرفي النقيض فيها بعد البحث عن المبادئ المناسبة للحكم، فهذا أمر مفروغ عن وقوعه سواء مع النصوص الدينيَّة أو مطلق النصوص المنسوبة إلى أصحاب الآراء والمذاهب الفكرية. والسبب في ذلك أن العقل يملك فقط أن يتعامل مع الموضوع الذي سبق أن التفت إليه، تعاملاً بالنحو الذي يضمن أن يكون حكمه مطابقاً للواقع، لأن العقل لا يملك مستقلاً أن يلتفت إلى كل الموضوعات كائنة ما كانت، فإن التوجه إلى المجهول المطلق محال، فدور العقل يأتي بعد التوجُّه المخرِج للموضوع من حيز المجهول المطلق إلى المعلوم من جهة ما، ولو كان مجرد اللفظ، لا قبل ذلك.

وبالجملة فمضافاً إلى ما سبق وذكرته خلال البحث ـ من أنَّ العقل لا يملك أنْ يحكم بأنه قادر على معرفة أحكام أي موضوع يرد عليه، بل يحكم بأنه قادر على خصوص ما يمتلك عنه مبادئ صالحة للاستعمال في الاستدلال عليه، ومعرفة هذا الأمر سلباً أو إيجاباً تتحقق عند مواجهة كل موضوع من الموضوعات على حدا، ولا يملك العقل معرفة أوليَّة بأنه قادر على معرفة كل موضوع يواجهه ـ فإن العقل أيضاً ليس يملك أن يلتفت إلى البحث عما يجهله جهلاً مطلقاً ليبحث عنه، بل يحتاج إلى الالتفات من جهة ما، مهما تضاءلت حتى يقوم بالبحث. وبالجملة وكما ذكرتُ في محلِّه، إن العقل يحتاج إلى مسوغ الطلب كما يحتاج إلى مسوغ الحكم، ووجود مسوغ الطلب من المبادئ التكوينيَّة الضروريَّة

لعمليَّة الطلب وليس من المبادئ الاختياريَّة. ومن هذه المسوغات المعرفة التصوريَّة من جهة ما بموضوع ومحمول المطلوب، وهذه المعرفة ما لم تكن حاصلة بالذات أي مدركة للعقل بنفسه، فلابدَّ أن تكون بالعرض أي بالغير وهذا الغير قد يكون أي شيء آخر صالحاً لتوجيه الانتباه سواء كان ذلك خبراً يسمعه أو رأياً يطلع عليه أو أحلاماً وخيالات يراها. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن عملية البحث عن البرهان على أي مطلوب تمر بمرحلة جدلية سابقة على مرحلة العثور على البرهان، وهذا النوع من الجدل غير الجدل في مقام المخاصمة والمسمَّى بجدل المقاومة؛ فهذا ليس يجب أن يمر به الإنسان في بحثه عن البرهان، بل المراد من الجدل هنا هو النوع الآخر المسمَّى بجدل المشاورة، الذي يكون فيه الغرض صِرف تقليب وجوه الشيء وتقصِّي جهاته ونسبه وخواصِّه ومقابلاته وخواصها أو مقابلات خواصه سواء فيما بين الإنسان ونفسه أو بينه وبين آخرين، وسواء كان بنحو مبتدَئٍ، أو من خلال الاطلاع المحايد على كافة الآراء الموجودة والمطروحة، والتي قيلت من قبل السابقين حول الموضوع ممن تطرَّقوا له؛ وذلك يكون بغرض التهيئة للمرحلة اللاحقة على هذا التقصِّي وهي المرحلة البرهانية. فإذا تبيَّن هذا يصبح من الواضح البيِّن أن الاطلاع على ما ورد في الأخبار منسوباً إلى الدين يدخل في جملة ما يلزم الاطلاع عليه.

وبعد كل ما تقدم يمكنني أن أُلخِّص الدور المعرفيّ للنص في استدلال العقل وذلك في ثلاثة أدوار:

الأول: التعليم، وذلك بخصوص بالنصوص التعليميَّة التي تكون حجيتها بحسب خصوصية مضمونها لا من حيث مصدرها.

الثاني: الإلفات التصوُّري إلى موضوعات عديدة لم يسبق الالتفات الفعليِّ إليها، وتكون بذلك موجدة للمسوغ التصوُّري للطَّلب فيعمل بعد ذلك عمله بالبحث عما يمكنه الحكم به عليها انطلاقا مما يملكه من مبادئ صالحة تخوِّله ذلك.

الثالث: تقديم آراء ووجهات نظر حول الموضوعات المختلفة وذلك ينفع الباحث عن البرهان في مرحلة جدل المشاورة السابقة على مرحلة العثور عليه، حيث تُسرِّع عليه عمليَّة التقصي لوجوه الشيء كما هو حال كل الجهود المبذولة من السابقين.

أما بالنسبة إلى الدور الإرشادي والدور التحفيزي فقد مرَّ ذكرهما مجملاً خلال البحث.

أما ادِّعاء الدور التعبُّدي للنص بالاعتقاد، رغم كونه غير صالح للإثبات اليقينيِّ لمفاده، فهو قبيح عقلاً رغم كونه هو حال أكثر الملل والأمم. والمجادلة باحتمال وجود كمال فيه زائد على كمال الإدراك، مصادرة على المطلوب وتكرار لنفس الدعوى، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه من دور إرشادي عند من يكون عالماً بحكم العقل، ممانعاً من قبل المؤثرات الانفعالية والوهمية، المانعة عن ثبات الحكم المستدلِّ عليه في نفسه وانعقاد قلبه عليه، فمثل هذا ليس من التعبُّد بشيء كما هو واضح وحلُّه ليس محصوراً بإرشاد النص بل بامتلاك ملكة الروية العقلية كما فصَّلتُه في محلِّه المشار إليه في الهامش سابقاً.

وهذا تمام الكلام، والحمد لله رب العالمين.



الهوامش

(١) القانون العقلي للسلوك، المطلبين الأول والثاني (قيد الطبع).

(٢) قد تعرضت لتفصيل هذه النقطة في المطلب الثاني من القانون العقلي للسلوك (قيد الطبع).

(٣) الأفق المبين، المساقة الأولى، الفصل الثاني، ص: ٩٩. المنطقيات للفارابي، الأمكنة المغلطة في الأغلاط المعنوية المتعلقة بالتقييد والإطلاق، وكتاب التحليل في المواضع المأخوذ من المتقابلات.

(٤) المرجع السابق.

(٥) هذا إذا لم يكن العجز مسببا عن المنظومة التعليمية السائد التي تريد لهم أن يكون أتباعا حمقى، أو عن عدم وجود منظومة تعليمية من الأساس نتيجة للتقصير والإهمال.

